UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ESSAI HISTORICO-DOGMATIQUE

SUR

LE LIBRE ARBITRE

ET

LA PRÉDESTINATION

D'APRÈS LES

LOCI COMMUNES DE PH. MÉLANCHTHON.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le mars 1869, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

CHARLES-ALPHONSE WITZ,

DE DIEDENDORF (BAS-RHIN).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1869.

A Mme J. THEREMIN.

Faible témoignage de reconnaissance.

CH. A. WITZ.

A MES PARENTS.

Reconnaissance et affection.

A MES FRÈRES ET SŒURS.

A MES AMIS.

CH. A. WITZ.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
SABATIER,
} Professeurs de la Faculte.

M. LICHTENBERGER, Président de la soutenance.

MM. LICHTENBERGER,
SCHMIDT ✻,
REUSS ✻,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ESSAI HISTORICO-DOGMATIQUE

SUR

LE LIBRE ARBITRE ET LA PRÉDESTINATION

D'APRÈS

LES LOCI COMMUNES DE PH. MÉLANCHTHON.

PRÉFACE.

Il me semble presque inutile de justifier le choix de mon sujet. Le fait seul qu'il a reçu l'approbation de MM. les professeurs de la Faculté me prouve assez qu'il méritait d'être traité. Le sujet, sans doute, n'est pas nouveau : Mélanchthon a été beaucoup étudié, mais la question que nous avons choisie n'a pas perdu encore ni son importance ni son attrait. Il aurait été plus méritoire peut-être de faire sur les rapports du libre arbitre et de la prédestination une étude toute personnelle; mais avant d'entreprendre un tel travail, on fait bien de mesurer et la grandeur de la tâche et la grandeur de ses forces. Qui trop embrasse, mal étreint. Du reste, avant de donner il faut acquérir; voilà pourquoi je me suis adressé à Mélanchthon. L'autorité de ce réformateur, le grand rôle qu'il a joué, les variations successives qu'a subies sa théo-

logie et enfin l'oubli dans lequel l'Église de la Confession d'Augsbourg semble l'avoir enseveli, m'ont paru être des raisons suffisantes pour m'engager à mieux connaître ce compagnon d'œuvre de Luther. Je dis connaître ; c'est au fond le seul but que j'aie poursuivi, et c'est, si je ne me trompe, celui de presque tous ces premiers travaux académiques. Si, sous ce rapport, je suis arrivé à quelque résultat, je ne sais s'il m'est permis d'en dire autant de la manière dont je les ai exposés. Les lacunes, sans doute, seront nombreuses; mais ici, plus que partout ailleurs, la volonté et l'exécution sont loin d'être la même chose. On remarquera que dans tout mon travail je m'appuie toujours et même exclusivement sur les *Loci*. Pourquoi, me demandera-t-on peut-être, n'avez-vous pas consulté les différents commentaires de Mélanchthon? J'avais, en effet, l'intention de le faire, mais voyant que les opinions sont partout les mêmes, j'ai trouvé bon d'éviter les répétitions. Les commentaires ne pouvaient donc me servir que là où ils diffèrent des *Loci*, et, sous ce rapport, je les ai consultés. Le plan que j'ai suivi me semble tracé par mon sujet même. Après un court aperçu historique sur le libre arbitre et la prédestination, depuis les premiers siècles jusqu'à la Réformation, j'examine successivement les différentes manières de voir de Mélanchthon, telles que je les ai trouvées exposées dans les éditions de 1521, 1535 et 1559. Je cherche ensuite à relever les principales causes qui ont pu agir sur Mélanchthon et le porter à modifier ses opinions; enfin, dans une dernière partie, je passe en revue les différentes querelles qui ont pris naissance à propos de Mélanchthon, et je termine en montrant comment

la Formule de Concorde a condamné les doctrines de notre réformateur.

Les livres que j'ai consultés sont les suivants :

Corpus reformatorum de Bretschneider, vol. XXI. Brunsw. 1854.

Charles Schmidt, professeur de théologie à Strasbourg : *Philipp Melanchthon's Leben und ausgewæhlte Schriften.* Elberfeld 1861.

Fréd. Galle, *Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologe und einer Entwickelung seines Lehrbegriffs.* Halle 1845.

W. Gass, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt.* Berlin 1854.

H. Heppe, *Dogmatick des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert.* Gotha 1857.

H. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581.* Marburg 1853.

Gieseler, *Histoire des dogmes*, traduite en français par E. T. Bruch et A. Flobert. Dieppe 1863.

Erlangen, janvier 1869.

INTRODUCTION.

RÉSUMÉ HISTORIQUE DE LA DOCTRINE DU LIBRE ARBITRE ET DE LA PRÉDESTINATION, DEPUIS LES PREMIERS SIÈCLES JUSQU'A LA RÉFORMATION[1].

Le Nouveau Testament appelle les hommes à la conversion ; il leur commande de renoncer au péché et leur promet, à cet effet, l'appui de la grâce de Dieu. Bien loin de tracer une ligne de démarcation entre l'œuvre de Dieu et celle de l'homme, il fait marcher les deux de front et, selon les circonstances, relève tantôt la grâce de Dieu, tantôt la force de l'homme.

Cette question a dû naturellement frapper les interprètes des Saintes Écritures, et il n'est pas étonnant de voir que dès les premiers temps on ait cherché à la résoudre, soit dans un sens, soit dans un autre. Les premiers qui s'en occupèrent furent Clément d'Alexandrie, † 220, et Origène (185-254). Ils revendiquent pour l'homme son libre arbitre, écartent toute idée d'une action coercitive de la part de Dieu sur les hommes, et reconnaissent cependant que nous recevons une force d'en haut et que l'Esprit-Saint se communique aux hommes pour les sanctifier et les purifier. Tertullien, † 220, croit même que nous jouissons encore de la même liberté qu'Adam, et Cyprien, † 258, ne craint pas de dire qu'il est du devoir de l'homme de se rendre digne de la grâce divine. La première

[1] Ce résumé est fait d'après l'*Histoire des Dogmes* de Gieseler, citée plus haut; on comprendra facilement qu'il m'a été impossible de faire des études particulières sur toute cette période.

résolution vient donc de l'homme; Dieu ne vient qu'en seconde ligne pour fortifier et encourager. Inutile d'ajouter qu'en partant de ces prémisses, il ne saurait être question de prédestination; la prescience seule existe, et cette prescience ne limite pas la liberté humaine. Ambroise, † 397, Cyrille de Jérusalem, † 386, Chrysostome, † 407, se prononcent également dans le même sens. Si, dans quelques passages, ils semblent tout rapporter à la grâce divine, il y en a d'autres où ils ont l'air de tout attribuer aux propres efforts de l'homme. En résumé, avant Augustin, rien de précis à ce sujet; le débat entre Pélage et Augustin hâte la solution de la question, et ce n'est qu'à partir de cette époque que nous trouvons des traces d'une doctrine nettement accentuée. Pélage, on le sait, attribue la plus grande part dans l'œuvre du salut aux facultés morales que Dieu a données à l'homme en le créant. C'est à l'homme de vouloir le bien; la grâce lui vient en aide.

Augustin, 354-430, au contraire, parlant de la corruption radicale de l'homme, ne laisse debout que la liberté de pécher. La grâce fait naître la repentance, la foi. L'homme ne peut ni acquérir cette grâce par ses mérites, ni lui résister quand elle lui est accordée; elle agit *insuperabiliter* et *indubitabiliter*. Dieu est l'auteur unique du salut; il sauve qui il veut; il élit, il rejette selon son bon plaisir. La prédestination est absolue.

Cette doctrine ne trouva pas accès dans l'Église grecque et en Occident elle fut repoussée par les Semi-pélagiens. Il est vrai que le Semi-pélagianisme, à son tour, fut condamné au synode d'Orange (529), mais le système augustinien ne trouva pas, pour cela, un ac-

cueil bien favorable, et Grégoire de Tours, par exemple, dans ses récits des saints, part sans cesse de l'idée que l'homme doit toujours commencer à faire le bien et que ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être soutenu par la grâce divine. Telle n'était pas l'opinion de Gottschalk, † 868. Ce moine du couvent d'Orbais chercha, au contraire, à rétablir la doctrine augustinienne dans toute sa pureté; mais malgré Prudence évêque de Troyes, Ratramne, † 868, Servatus Lupus et Remy, archevêque de Lyon, l'évêque de Reims Hincmar, sur l'instigation de Raban Maur, archevêque de Mayence, fit condamner Gottschalk au synode de Quiercy (853). Il est vrai qu'à son tour Remy fit approuver la doctrine augustinienne au synode de Valence (855); mais la question ne fut pas tranchée. La querelle prit fin en 859, et les scolastiques continuèrent à interpréter la doctrine d'Augustin dans un sens moins rigoureux. Anselme de Cantorbéry, † 1109, tout en se rattachant à saint-Augustin, cherche cependant à sauver le libre arbitre, et Bernard de Clairvaux, † 1153, admet que la grâce qui donne et le libre arbitre qui reçoit doivent agir de concert dans l'œuvre du salut. Hugues de Saint-Victor, † 1141, est plus augustinien. Il enseigne que le Saint-Esprit produit d'abord dans l'homme la bonne volonté et agit ensuite avec et par cette bonne volonté (*gratia operans* ou *prœveniens* et *gratia operans* ou *subsequens*); la volonté est pour ainsi dire l'instrument, tandis que le Saint-Esprit est l'artiste qui fait d'abord l'instrument et s'en sert ensuite pour agir. Albert-le-Grand, † 1280, sauvegarde beaucoup plus la liberté humaine; la grâce, dit-il, est toujours prête à saisir l'homme, mais à condition que ce dernier y consente et

l'accepte. Thomas d'Aquin, † 1274, se rattache étroitement au particularisme augustinien. La première impulsion vers le bien provient uniquement de la grâce. Les actions provenant du libre arbitre n'ont qu'un mérite de convenance (*meritum ex congruo*). Jean Duns Scot, † 1308, accorde à l'homme une liberté de volonté complète. L'homme peut éviter de pécher sans le secours de la grâce. Celle-ci n'est jamais irrésistible, car il dépend toujours de l'homme de lui résister ou de s'y abandonner. Le libre arbitre ressemble à un cheval sans frein; la grâce, en s'en emparant, ressemble au cavalier qui dirige le cheval. De prédestination absolue il ne saurait en être question avec de telles prémisses; la prédétermination seule, basée sur la prescience de Dieu, est admissible. Cette divergence de ces deux derniers scolastiques se propagea dans leurs écoles respectives (*dom. et francisc.*) et s'est conservée jusqu'à nos jours dans l'Église catholique. Au quatorzième siècle, Thomas Bradwardine, † 1349, cherche à faire dominer le système augustinien. Il se plaint qu'on suive les opinions de Pélage; il veut qu'on retourne à saint Augustin. Wiclef (mort le 31 déc. 1384) était du même avis. Leurs souhaits durent bientôt se réaliser. On le voit: de doctrine arrêtée il n'y en avait point. Les uns admettaient les doctrines d'Augustin, les autres étaient soit pélagiens, soit semi-pélagiens. Cette question aurait sans doute été résolue dans un sens ou dans l'autre, n'était survenue la Réformation[1]. Ramener les hommes vers

[1] Le concile de Trente voit dans cette question un mystère, il rejette la prédestination au mal. Le jansénisme voulut faire revivre le système de saint Augustin. La bulle d'Innocent X (1653) et la bulle Unigenitus (1713) ne furent point favorables à ce système.

Dieu, tel était le but de ce mouvement religieux : mettre à la place du salut par les œuvres le salut par la foi, telle était la seule ambition de Luther (10 novembre 1483 - 18 février 1546). « Je crois au pardon des péchés, » ces paroles du moine d'Erfurt avaient dessillé les yeux de Luther. La foi devient pour lui la seule ancre de salut ; les œuvres ne peuvent nous sauver. Sous l'influence de saint Augustin, Luther arriva à soutenir que nous ne pouvons absolument rien faire de bon : Dieu seul agit en nous. A la disputation de Leipzig (1519), il déclara même avec Carlstadt contre Eck, que notre volonté est tirée par Dieu dans un sens ou dans un autre, tout comme une scie entre les mains d'un bûcheron. Cette doctrine de Luther devint aussi celle de Mélanchthon (16 février 1497 - 19 avril 1560).

Remarquons en passant qu'il n'est pas étonnant de voir Luther tout attribuer à Dieu dans l'œuvre du salut. Il aurait menti à sa propre histoire s'il avait revendiqué quelque mérite pour l'homme. Qu'on se rappelle ses luttes au couvent d'Erfurt ! quels combats ! quelles angoisses ! quels tourments ! Il avait beau lire des messes, il avait beau jeûner, veiller et même verser des larmes amères, ses œuvres, sa propre justice ne réussissaient pas à lui donner cette paix du cœur qu'il demandait à tous ses frères du couvent et que la grande majorité d'entre eux, semble-t-il, ne connaissaient pas même de nom. Si jamais, dit-il lui-même, un moine a gagné le ciel, grâce à son état de moine (*Mœncherei*), j'aurais bien pu le gagner moi aussi. Qu'on s'étonne encore de voir un tel homme, après toutes ces luttes et tous ces combats, ramener tout le bien à Dieu. La

foi lui avait dessillé les yeux ; cette foi lui venait de Dieu, c'était donc à Dieu que revenaient la gloire, l'honneur et la la louange. De plus, ce qui se faisait en petit dans le couvent d'Erfurt, se faisait en grand dans toute l'Église. Les armes à l'aide desquelles il avait remporté les victoires en premier lieu, devaient donc lui servir aussi dans sa lutte contre l'Église. Ce serait se faire une idée mesquine de la grande personnalité de ce réformateur que de s'imaginer qu'il a repris cette doctrine de la prédestination dans un intérêt de système. Non, il ne s'agissait pas alors pour Luther de se perdre dans des controverses ; ce qu'il lui fallait, c'était la vie ; ce qu'il voulait communiquer aux autres, c'était la vie, et pour atteindre son but, il ne demandait qu'à puiser à la source même.

C'est donc le besoin religieux, et lui tout seul, qui a fait revivre le système de saint Augustin. Du reste, il doit lui-même le jour au système de Pélage ; rien d'étonnant donc de le voir réapparaître et à une époque où régnait, non pas le système de Pélage, mais le pélagianisme, et le pélagianisme le plus effrené.

CHAPITRE PREMIER.

Le péché originel existe, c'est un fait, un article de foi. Telle est l'idée qui se trouve à la base de la dogmatique de Mélanchthon. Et ce péché originel n'est autre chose qu'un penchant inné dans l'homme, une force, une puissance, pour ainsi dire, qui nous pousse au péché ; cette puissance vers le mal a été transmise par

Adam à la génération tout entière[1]. De même que le feu s'élève dans les airs, de même que l'aimant attire le fer, de même aussi se trouve en l'homme une attraction innée vers le péché[2]. Ce péché originel est devenu l'apanage de l'humanité, grâce à la chute d'Adam. Dieu avait créé le premier homme sans péchés, il lui avait donné son Saint-Esprit pour lui inspirer le goût des choses droites et justes (*qui hominem ad recte inflammaret*); mais cet esprit s'est détourné d'Adam dès qu'il eut péché, et, grâce à cette chute, toute l'humanité en a été privée. Voilà pourquoi notre âme manque de lumières : aveugle, elle abandonne les choses célestes, s'aime soi-même, ne demande et ne désire que les choses de la chair; car où manque le Saint-Esprit, là règne la chair, l'impiété, le mépris des choses célestes. Les Pélagiens, il est vrai, nient le péché originel; mais comment peuvent-ils soutenir une pareille opinion en présence de ces paroles de Paul : « Nous étions de notre nature des enfants de colère comme les autres » (Éph. II; 3)! Si nous sommes enfants de la colère de notre nature, ne sommes-nous pas, par cela même nés enfants de la colère? Paul ne veut-il pas dire par là qu'il ne saurait se trouver rien de bon en l'homme[3]? Et ne lisons-nous pas, Rom. V, que par un seul homme le péché est entré dans le monde? Comment le péché

[1] « Peccatum originale est nativa propensio et quidem genialis impetus et energia, qua ad peccatum trahimur, propagata ab Adam, « in omnem posteritatem » (*Loci comm.*, p. 97).

[2] « Sicut in igni est genuina vis, quæ in sursum fertur, sicut in « magneta est genuina vis, quæ ad se ferrum trahit, ita est in homine « nativa vis ad peccandum » (*Loci comm.*, p. 97).

[3] « Nihil ullo tempore in ullis hominum viribus boni esse » (*Loci comm.*, p. 98).

de cet homme aurait-il pu se répandre dans le monde, si nous tous, ses descendants, nous ne naissions pécheurs? Pourquoi, d'ailleurs, les enfants mourraient-ils s'ils n'étaient pas sous le coup du péché originel? On le voit, Mélanchthon maintient ferme le péché originel; il n'admet pas de distinction entre péché originel et péché actuel; tous nous sommes sous le coup du premier, et à l'appui de cette opinion il cite entre autres I Cor. XV, 22: Tous meurent en Adam; Ps. LVII, 5: Voici, j'ai été formé dans l'iniquité et ma mère m'a échauffé dans le péché; Genèse VI, 5: L'Éternel, voyant que la malice des hommes était très-grande sur la terre et que toute l'imagination des pensées de leur cœur n'était que mal en tout temps etc.; Jean III, 6: Ce qui est né de la chair est chair. Ces versets, continue-t-il, demandent-ils une explication? Si ce qui naît de la chair était bon, aurions-nous besoin de renaître de l'esprit? On voudrait atténuer les effets du péché, on se croit en droit de parler des vertus de Socrate, Xénocrate, Zénon, Caton, Platon et Aristote, mais Ésaïe IX, 56, ne dit-il pas que tous les hommes, tous, tant qu'ils sont, ne sont que des hypocrites et des gens malins, que toute bouche ne profère que des infâmies, et que (XLI, 29) leurs œuvres ne sont que vanités, une chose de néant? Tous enfin, nous sommes pécheurs *et per vires naturæ vere.* Il n'y a pas une seule exception à faire. Ces prétendues vertus de Socrate et de Caton sont les fruits de la chair tout aussi bien que les parricides de César (*Loci*, p. 104) et les vertus mêmes de Paul non converti sont tout aussi condamnables que les adultères de Clodius. Bref, on se trompe si l'on s'imagine que dans un

homme non régénéré par le Saint-Esprit il puisse y avoir quelque chose qui ne soit pas de la chair, c'est-à-dire non vicieux (*Loci*, p. 105). L'affection de la chair est la mort. Ceux qui ne sont pas remplis du Saint-Esprit ne peuvent donc satisfaire à la loi; or ne pas accomplir la loi, qu'est-ce, sinon pécher? Où manque l'Esprit, là règne la malédiction ; où manque la lumière, là règnent les ténèbres, la cécité, l'erreur. Le contraire de la vérité est le mensonge; le contraire de la vie, le péché, la mort. L'antithèse est franchement accentuée: la vie ou la mort, pas de milieu. Les hommes sont divisés en deux classes: les bons et les mauvais, ou plutôt il n'en existe qu'une seule, celle des mauvais. Comment ces derniers peuvent-ils devenir bons ? Peuvent-ils faire quelque bien par eux-mêmes? Non, répond Mélanchthon. Nous n'aimons que ce qui nous est utile, avantageux, et Dieu ne veut pas être aimé dans un but d'utilité (*non commodi respectu*, *sed liberaliter*. *Loci*, p. 109). Les sophistes, il est vrai, soutiennent que nous pouvons mériter la grâce par suite de nos mérites de convenance (*de congruo*), mais ce sont là de purs blasphèmes contre Dieu. Pour soutenir une pareille thèse, il faut ne pas connaître Christ (*ignari Christi*) ; les arguments sur lesquels s'appuient ces sophistes sont des arguties ineptes, insensées et impies (*argutiæ falsæ*, *insulsæ*, *impiæque*. *Loci*, p. 108). D'ailleurs, pour faire ces œuvres, il faudrait être libre, et où se trouve notre liberté ? Mélanchthon sait bien que ce « dogme impie » du libre arbitre s'est glissé dans le christianisme; il n'ignore pas que la grâce de Dieu a été amoindrie par la sagesse de notre raison, « sagesse profane et bestiale ; » mais n'est-ce pas là une doctrine

contraire à celle des Saintes-Écritures ? Ne lisons-nous pas, Rom. XI, 36 : « Car de lui et par lui et pour lui sont toutes choses. » Éph. I, 11 : en qui aussi nous sommes faits son héritage, ayant été prédestinés, suivant la résolution de celui qui accomplit avec efficace toutes choses, selon le conseil de sa volonté. Matth. X, 29 : « Aucun d'eux (passereaux) ne tombe point en terre sans la volonté de votre Père. » Prov. XVI, 4 : « L'Éternel a fait tout pour soi-même et même le méchant pour le jour de sa calamité. » Prov. XX, 24 : « Les pas de l'homme sont de par l'Éternel, comment donc l'homme entendra-t-il sa voie ? » 1 Sam. II, 25 : « Mais ils n'obéirent point à la voix de leur père, parce que l'Éternel voulait les faire mourir. » Et les chap. IX et XI de l'épître aux Romains ne viennent-ils pas corroborer la doctrine énoncée dans ces versets ? Sans doute, une telle manière de voir ne convient pas à la raison humaine, mais il n'en est pas moins vrai que d'après l'Écriture, tout arrive nécessairement (*Loci*, p. 90). Tout au plus si nous jouissons d'une certaine liberté dans les choses extérieures ; nous avons le choix, par exemple, de saluer ou de ne pas saluer, de revêtir tel habit ou d'en revêtir tel autre, de nous nourrir de viandes ou d'autres aliments ; mais à quoi nous sert cette liberté ? Dieu ne regarde pas à ces œuvres extérieures, c'est de l'intérieur qu'il s'occupe, et là s'arrête notre liberté, car l'expérience nous prouve qu'il ne dépend pas de nous d'aimer, de haïr ou d'éprouver telles autres passions. Or qu'est-ce qu'une volonté qui n'est pas la source de nos passions ? Pour l'Écriture, le cœur et la volonté sont identiques, il s'ensuit donc que le cœur n'est pas libre. Nous sommes toujours déterminés dans notre choix par un mobile quelconque

pourquoi Alexandre-le-Grand aime-t-il le travail et méprise-t-il les voluptés? Parce que le travail conduit à la gloire et qu'il préfère la gloire aux voluptés. Mais pourquoi Alexandre préfère-t-il la gloire? Mélanchthon ne répond pas à cette question; d'après tout son système, il serait obligé de se contenter de cette explication: parce que Dieu le veut ainsi.

Quoi qu'il en soit, le libre arbitre lui semble faire l'effet d'un véritable épouvantail. Ils sont insensés (*insaniunt*) tous ceux qui l'admettent et le défendent. Il est exaspéré en songeant à ces philosophes, et rien de plus tragique que de le voir s'écrier dans un accès de sainte indignation: Ah! plût à Dieu que je rencontrasse un jour un sophiste proférant de telles calomnies! plût à Dieu qu'il me fût donné de réfuter, dans un volume bien écrit et dans une franche disputation, cette opinion sur la volonté humaine, cette manière de voir impie, insensée et indigne de toute philosophie[1]! A plusieurs reprises, Mélanchthon revient sur ce sujet; il ne veut pas permettre (*non permitto*) qu'il y ait en nous une volonté capable de résister sérieusement aux passions. Il semble même hésiter pour savoir si finalement il peut accorder à l'homme une certaine liberté dans les choses extérieures; ce qu'il donne d'une main, il le reprend de l'autre; aussi résume-t-il son opinon dans ces paroles: « Tout arrive conformément à la détermination divine[2]. »

[1] « Utinam contingat mihi sophista, qui hæc calumnietur, ut possim « illam impiam, ac stultam, male philosophicam de voluntate sen- « tentiam justo volumine et integra disputatione confutare » (*Loci comm.*, p. 91).

[2] « Omnia juxta destinationem divinam eveniunt. »

L'homme ne peut donc absolument pas, de son propre gré, passer du mal au bien ; il lui faut le Saint-Esprit : la grâce doit agir, et la grâce toute seule. Du reste, la grâce serait-elle encore grâce, si elle nous était donnée à cause de nos œuvres[1] ?

C'est l'Éternel qui appauvrit et enrichit, c'est lui qui abaisse et élève (1 Sam. II, 7). Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire (Jean VI, 44). Dieu nous attire à lui, et quand il nous a attirés, il nous fait connaître sa réconciliation avec nous. S'il nous dit de nous convertir à lui, il ne faut pas pour cela s'imaginer que ce soit dans nos forces ; bien loin de là, c'est tout juste le contraire. Parce qu'il nous le commande, cela nous est impossible[2]. Dieu, en effet, ne nous donne ce commandement que pour que nous connaissions sa miséricorde. « Je les ramènerai et je les ferai habiter en repos, parce que j'aurai compassion d'eux » (Zach. X, 6). Il faut vraiment être bien insensé pour parler des forces de l'âme dans l'œuvre du salut[3]. C'est là son dernier mot. Avec de telles prémisses, la prédestination ne s'évite pas ; elle se trouve dans tout le livre, du commencement jusqu'à la fin ; dans notre exposé nous l'avons rencontrée à chaque pas. Qu'on se rappelle seulement ce passage des Prov. XVI, 4 : L'Éternel a fait tout pour soi-même et même le méchant pour le jour de sa calamité. Dieu devient pour ainsi dire l'auteur du mal. *A Deo fiunt omnia* (p. 89). Quoi,

[1] « Quis est misericordiæ locus, si respectus est nostrorum operum » (p. 110). « Peculiare vera dei opus est peccati in nobis cognitio et « odium » (p. 111).

[2] « Immo ob hoc ipsum quod præcipit, non est in nostris viribus » (p. 112).

[3] « Quam aniliter, quam stulti digladiantur de potentiis animæ » (*ib.*).

s'écrie Mélanchthon, il n'y aurait donc rien de contingent, rien de fortuit ? Non, répond-il, tout d'après les Saintes-Écritures arrive nécessairement; les hommes ne font rien, tout est réglé d'après la volonté de Dieu[1].

CHAPITRE II.

CONSIDÉRATIONS HISTORIQUES.

Cette première édition des *Loci* d'après laquelle nous venons de résumer la doctrine de Mélanchthon, doit le jour à une indiscrétion. Un élève de Mélanchthon s'était permis de publier une suite de *Loci* dictés par le professeur dans son cours sur l'Épître aux Romains. Ce livre se répandit fort vite malgré toutes ses imperfections ; Mélanchthon ne réussit plus à en supprimer les divers exemplaires; il se vit donc obligé de préparer une autre édition plus complète et plus soignée[2].

Le seul but qu'il poursuit en publiant ces *Loci*, c'est

[1] « Omnia eveniunt non juxta hominum consilia et conatus, sed « juxta Dei voluntatem » (p. 89).

[2] « Anno superiore Paulinam epistolam, quæ Romanis inscripta est, « enarraturi, communissimos rerum theologicarum locos adeoque « illius epistolæ farraginem ceu methodica ratione digessimus. « Quæ lucubratiuncula, cum in hoc tantum esset parata, ut Paulinæ « disputationis argumentum καὶ ἔλεγχον quam pinguissime iis indi- « caret, quos privatim docebamus, tamen nescio a quibus evulgari « cœpit, quorum mihi, quicunque tandem publicaverunt, studium « magis, quam judicium probatur, nempe quod ita scripsissem, ut « sine Pauli epistola non satis intelligi posset, quid in toto opere se- « cutus essem. Nunc quia mihi non est in manu, libellum propemo- « dum publici juris factum premere, visum est recognoscere ac sub « incudem revocare. Desiderabant enim pleraque accuratiorem dis- « putationem, pleraque etiam limam » (*Loci*, p. 81, 1re édit.).

de faciliter l'étude de la Bible, de fournir un guide qui puisse nous conduire dans le bon chemin[1]. Parlant de Dieu, de la Trinité, Mélanchthon traite ensuite de la création, de l'homme, du péché, des fruits du péché, de la loi, de la grâce, des fruits de la grâce, et termine enfin par quelques considérations sur l'épiscopat et l'eschatologie. Les deux questions qui le préoccupent surtout sont celles du péché et de la grâce; elles sont pour lui le point de départ de tout le christianisme. A quoi bon, dit-il, ces interminables discussions sur des questions que nous ne résoudrons cependant jamais? Où en sont arrivés tous ces théologiens qui, pendant des siècles, se sont perdus dans de vaines spéculations sur la Trinité, le mystère de la création et le mode de l'incarnation ?

Qu'ont-ils obtenu? Rien, ou plutôt, hélas! beaucoup trop, car ils n'ont fait que jeter des ténèbres sur l'Évangile et sur les bienfaits de Christ. L'essentiel, dit Mélanchthon, c'est de savoir ce que demande la loi, où nous pouvons trouver la force nécessaire pour l'accomplir, à qui nous avons à demander pardon pour nos péchés, comment nous pouvons relever le courage abattu d'une personne qui lutte contre le démon, la chair et le monde. Voilà le vrai christianisme. Les scolastiques parlent-ils de telles questions? Paul, dans son épître aux Romains, traite-t-il des mystères de la Trinité, du mode de l'incarnation, de la création active et de la

[1] « Nimium enim philosophatur Damascenus, Longobardus conge-« rere hominum opiniones quam scripturæ sententiam referre ma-« luit. Et quanquam nolim imemorari studiosos, ut antea dixi, hoc « genus summis: tamen prope necessarium duco indicare saltim, e « quibus locis rerum summa pendeat; ut quorsum dirigenda sunt stu-« dia, intelligatur » (*Loci comm.*, p. 83).

création passive? De quoi parle-t-il? De la loi, du péché, de la grâce. Il prévoyait bien que s'il laissait de telles questions de côté, nous tournerions nos cœurs vers ces froides et stériles discussions, dont le seul résultat est de nous détourner du Christ[1].

Ah! plût à Dieu que ces paroles fussent rappelées aujourd'hui encore à la mémoire de tous ceux qui, confondant théologie et christianisme, font dépendre le salut, non de la foi en Christ, mais de la foi en des dogmes : lentes et parfois trop subtiles élucubrations de l'esprit humain! A notre époque surtout, elles devraient servir de ligne de conduite à beaucoup de chrétiens; ce serait la meilleure manière de faire cesser ces scissions qui, loin de disparaître, ne font que croître et augmenter.

Les *Loci* eurent un très-grand succès; ils se répandirent dans presque toute l'Allemagne; de 1521 à 1525 parurent dix-sept éditions.

Ce premier ouvrage était une édition revue, corrigée et considérablement augmentée. Il devait l'être plus encore. Mélanchthon découvrait toujours des points faibles; toujours il avait à polir et à repolir. Son

[1] « Hæc demum christiana cognitio est, scire, quid lex poscat, « unde faciendæ legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo la- « bascentem animum adversus dæmonem, carnem et mundum erigas, « quomodo adflictam conscientiam consoleris. Scilicet ista docent « Scholastici? Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doc- « trinæ christianæ compendium conscriberet, num de mysteriis tri- « nitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione « passiva philosophabatur? At quid agit? Certe de lege, peccato, gra- « tia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Prævidebat enim « fore, ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas « et alienas a Christo disputationes » (*Loci*, p. 85).

système théologique, d'ailleurs, n'était pas un système achevé une fois pour toutes; aussi ne se crut-il pas obligé de le laisser tel quel, de s'en contenter lui-même, pour l'imposer ensuite aux autres. C'est chose facile, en effet, que de poser des principes, d'en déduire les conséquences avec ordre, méthode et logique; mais pour que les conséquences soient justes, ne faut-il pas que les prémisses soient à l'abri de toute attaque? Ne faut-il pas toujours approfondir les questions, au risque même de se voir obligé de changer ses opinions? On décore du nom de *girouettes* les hommes qui, par suite de leurs études ou de leurs expériences personnelles, modifient leurs premières opinions; ne serait-on pas en droit d'appeler paresseux ou autoritaires tous ceux qui se contentent d'une première ébauche et la regardent ensuite comme l'expression de la seule et unique vérité?

Mélanchthon n'était pas du nombre de ces derniers. Galle, dans son exposé de la doctrine sur la Sainte-Cène, regrette que Mélanchthon n'ait jamais eu l'idée de nous indiquer les motifs pour lesquels il a abandonné l'opinion de Luther[1]. Ce que Galle dit de la Sainte-Cène, nous pouvons le répéter à propos de la doctrine du libre arbitre et de la prédestination; mais nous croyons avec Heppe que Mélanchthon n'a pas été amené à ces modifications par suite de motifs ou de considérations d'un genre tout particulier; c'est la force des idées qui a été, sinon le seul, du moins le

[1] « Es ist mir allerdings ein sehr zu bedauernder Umstand, dass « Melanchthon niemals dazu gekommen ist, über alle die Gründe, « welche ihn bewogen haben, von der Meinung Luthers zurück zu « treten, genau Rechenschaft zu geben » (p. 459).

principal agent[1]. On ne nous demandera point de résoudre un problème que des hommes plus compétents ont dû déclarer insoluble. Les causes de ces changements, nous ne pouvons les découvrir, à moins peut-être d'écrire une psychologie complète de Mélanchthon. Nous constaterons la suite de ces changements ; nous aurons ainsi la chronologie, mais non la genèse de ses opinions. Sans doute que dans cette seconde période, c'est-à-dire dans les temps qui ont précédé la publication de la troisième édition, 33-43, Mélanchthon a été influencé tour à tour par les prétentions d'un Thomas Münzer, 1525, par la lutte de Luther avec Érasme[2],

[1] « Es ist zu bemerken, dass Melanchthon gar nicht durch besondere « Gründe und Rücksichten, sondern durch die innere treibende « Macht der Ideen zu einer idealeren und vollendeteren Anschauung « dessen geführt ist, was bei Luther in einer weniger entwickelten « Form zu Tage getreten war » (*Gesch. des deut. Prot.*, t. I, p 42, note 1).

[2] Pour bien comprendre la grande influence que cette polémique entre Érasme et Luther a exercée sur l'esprit de Mélanchthon, il faudrait lire les ouvrages mêmes des deux adversaires. Il nous est impossible de donner ici une analyse détaillée de ces écrits : cette question exigerait toute une étude à part. Cependant nous ne pouvons nous empêcher d'attirer l'attention de nos lecteurs sur ce sujet. Ce qui tout d'abord milite en faveur d'Érasme, c'est sa manière de discuter : il prouve, il n'injurie pas ; aussi Mélanchthon a-t-il pu le louer de sa modération malgré le sel amer que le spirituel humaniste a su répandre dans son écrit. Il n'en était pas ainsi de Luther, il sentait, dirait-on, les profondes blessures que lui portèrent les attaques d'Érasme, et quoique jamais « ouvrage plus faible, plus pauvre en fait d'arguments » ne lui fut tombé sous les mains, il trahissait cependant le grand trouble que cet écrit avait jeté dans son esprit. Plus ces arguments sont forts, plus il se cramponne à son opinion une fois arrêtée. La liberté et la prescience de Dieu, dit-il, se repoussent comme l'eau et le fer. Dieu prévoit, fait et arrange tout : c'est là le « coup de foudre » qui anéantit le libre arbitre. Érasme lui dira que

1522-1528, par la diète de Spire, 1525 et 1526, et par les querelles à propos de la Sainte-Cène (Carlstadt, Bucer, Capito, Zwingli, Colloque de Marbourg, 1529). Sa visitation des églises de Saxe, la rédaction de ses articles publiés en 1528, les discussions soulevées à ce propos par Jean Agricola (conférences de Torgau), ainsi que ses études philosophiques recommencées depuis l'année 1528[1], n'ont pu manquer, non plus de le rendre attentif à des questions dont auparavant peut-être il n'avait pas encore reconnu toute l'importance. Ses relations avec Bucer, Capito, Zwingli et Œcolampade ont sans doute aussi exercé quelque influence sur l'esprit de Mélanchthon. Le principal mouvement, cependant, dans toute cette période, me semble être la diète d'Augsbourg (1530). Le premier édifice, il est vrai, branlait déjà, mais là, sans doute, il a été définitivement renversé. Rien enfin ne passa inaperçu, comme

Dieu ne veut pas la mort du pécheur; Luther l'admettra, mais de quelle manière? D'après la volonté révélée dans la Parole, répondra-t-il, Dieu ne peut vouloir cette mort, mais il la veut d'après sa volonté cachée, insondable. Il y a donc deux volontés en Dieu : l'une comme l'autre inconnue, la première en contradiction avec la seconde ! ! — Si Erasme invoque les paroles de saint Paul (Ph. III, 12) : « Travaillez à votre salut, » Luther répondra que ce sont là des manières de parler. Paul, en nous recommandant de déposer le vieil homme, sait parfaitement que nous ne pourrons pas le faire, et s'il nous donne ce conseil, c'est pour se moquer de nous. Faites toujours, vous ne réussirez cependant jamais ! Cruelle ironie ! !

On peut juger par ces deux exemples de l'esprit qui animait Luther. Un juge impartial ne pouvait pas ne pas en être frappé. Les arguments avaient fait place aux hyperboles; c'était chose facile à reconnaître (voy. Plank, *Geschichte des protest. Lehrbegriffs*, vol. 11, p. 107-139).

[1] *Dogmatik des luth. Protest.*, de Heppe, 1er vol., p. 25.

dit fort bien M. Schmidt[1], et dans sa franche honnêteté, il n'avait pas honte de modifier ses opinions et de céder à la vérité reconnue comme telle

D'ailleurs n'oublions pas que Mélanchthon était aussi professeur de théologie ; comme tel, il devait naturellement toujours étudier et approfondir les Saintes-Écritures. Cette étude continue de la Bible, jointe à celle des Pères apostoliques, peut même être considérée comme la cause essentielle de ses différents changements. Il a dû être surpris de voir Justin Martyr, Irenée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et Chrysostome accorder quelque liberté à la volonté humaine et, au risque de regarder tous ces Pères comme autant de faux docteurs, il a dû nécessairement revenir à la question et la soumettre à une critique plus approfondie[2].

[1] « Keine Erscheinung hätte er unbeachtet an sich vorübergehn « lassen, und in seiner aufrichtigen Ehrlichkeit hatte er sich nicht « gescheut, seine Meinungen umzubilden, wenn es ihm durch die « besser erkannte Wahrheit geboten schien. » Ph. Mél., p. 304.

[2] « Die vielen Berathschlagungen und Unterredungen, welchen Me- « lanchthon der Religion wegen beiwohnte, und die vielen Schriften « der Gegner gaben ihm die schönste Gelegenheit, manche Lehrsätze « reifer durchzudenken, genauer zu bestimmen, die Widersprüche « gründlicher zu heben, die Einwürfe der Gegner besser zu beant- « worten, schärfere Beweise, auch mehrere *dicta probantia* aus der « Schrift und Zeugnisse aus den Kirchenvätern zur Befestigung der « Wahrheit beizubringen. Insbesondere war der Reichstag zu Augs- « burg (1530), auf welchem er fast die ganze Theologie mit den Päpsti- « schen durchdisputiren musste, und die den Jahren 27 und 28 ange- « stellte Visitation der kursächsischen Lande für ihn eine fruchtbare « Schule des Unterrichts. Die öftern Vorlesungen über die *Locos* « wurden ihm auch Gelegenheiten zu mancher Veränderung und Ver- « besserung derselben. » *Strobelii Versuch e. litt. Gesch. von Mel. Loci*, d'après *Corpus reform.*, p. 231, note 2.

Du reste, toute l'influence exercée par ces différents incidents que nous venons d'énumérer dût-elle se réduire à zéro, la seule manière vraiment grossière par laquelle Luther énonce son opinion sur le libre arbitre suffit pour éveiller des doutes dans l'esprit d'un homme habitué à penser et à réfléchir. Luther, en effet, compare la volonté humaine à une jument; deux cavaliers se la disputent, Dieu et Satan; la jument n'a pas le droit de se faire monter par l'un ou par l'autre; elle attend que la lutte entre Dieu et Satan soit terminée, et alors elle est obligée d'aller où la conduit le vainqueur[1].

Les premiers changements se remarquent dans son Commentaire de l'épître aux Colossiens (1527). Il y dit formellement que Dieu ne peut être l'auteur du péché; que si nous ne pouvons, par nos propres forces, sans le secours du Saint-Esprit, aimer Dieu, il existe cependant une certaine justice de la chair; cette justice existe parce que l'Écriture accorde à la raison une certaine liberté, un certain choix[2].

Dans ses *Articuli visitationis* (1528), il s'exprime de la même manière. En 1529 parurent ses *Scholia* pour les Proverbes. Là il laisse de côté la question de la prédestination; il aime mieux ne s'occuper que de questions pratiques, de peur de faire naufrage en trai-

[1] « Sic humana voluntas in medio posita est seu jumentum, si in-« sederit Deus, vult et vadit, quo Deus vult, si insederit Satan, vult et « vadit quo vult Satan; non est in ejus arbitrio, ad utrum sessorem « currere aut eum quærere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obti-« nendum et possidendum. » d'après Galle, p. 273, note 1.

[2] « Rationem quandam et electionem tribuit homini (Deus). Eam « electionem non adimit, sed vitam et motum impertit, Deum eligimus, « agimus. » *Dogm.* de Heppe, vol. I, p. 35.

tant ces sujets, d'ailleurs fort peu nécessaires. Pour ce qui concerne le libre arbitre, il renvoie à son commentaire sur l'épître aux Colossiens ceux qui veulent s'instruire à ce sujet. Les *Loci*, il ne les recommande pas il y a encore trop de changements à y faire.

Dans la Confession d'Augsbourg (1530), il place la cause du péché dans la volonté de l'homme[1]. Dans son *Apologie*, il ne s'occupe que de ce qui convient aux besoins du cœur, soupirant après le salut. Il laisse de côté la prédestination, cette longue et subtile question, et en parle toujours comme si elle suivait la foi et les œuvres; il le fait à dessein, pour ne pas égarer les âmes dans ces labyrinthes[2]. En 1532, l'attitude de Mélanchthon est plus franche, plus nettement accentuée. Il publie un Commentaire tout nouveau sur l'épître aux Romains, et dans sa préface, adressée à Albert, archevêque de Mayence, il déclare qu'il a modifié plusieurs de ses opinions, de telle façon que les premières explications publiées par lui ne peuvent presque plus passer pour les siennes.

Il soutient que Paul n'a pas pu enseigner la prédestination. S'il en a parlé, c'était pour repousser les prétentions des Juifs, pour consoler les âmes pieuses. Il fallait leur montrer que l'Église ne périra jamais, puisqu'elle doit son origine, non pas à une propagation naturelle, ni à la sagesse humaine, mais à l'action divine, fruit de la miséricorde de Dieu. La promesse, dit-il

[1] « De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat « naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet dia- « boli et impiorum, quæ non adjuvante Deo avertit se a Deo, sicut « Christus ait: « Cum loquiter mendacium, ex se ipso loquitur.

[2] Ch. Schmidt, *Ph. Mel.*, p. 243.

encore, est universelle. Tournons nos regards vers l'Évangile; il offre le salut à tous, pourvu que nous croyions à la promesse. Tous sont élus, à condition qu'ils croient à cette promesse et ne la rejettent point. La cause de l'élection est sans doute la miséricorde de Dieu; mais il dépend de l'homme d'accepter ou de rejeter la grâce offerte.

Le péché vient de l'homme; Dieu ne fait pas le mal, il le permet.

Enfin dans ses *Scholia* à l'épître aux Colossiens, publiés en 1534, nous trouvons les mêmes idées. Ce sont là les opinions énoncées dans la seconde édition des *Loci* : on pourra s'en convaincre par le résumé suivant.

CHAPITRE III.

SECONDE ÉDITION.

Le péché originel, dit Mélanchthon, est non-seulement une imputation ou une faute commise, mais encore la corruption de la nature humaine; cette corruption nous empêche d'obéir à la loi de Dieu, de vivre sans péchés[1]. Par corruption, Mélanchthon entend une maladie continuelle[2]; les signes de cette maladie sont l'ignorance, l'absence de crainte, de confiance

[1] « Peccatum originis non tantum esse imputationem seu reatum, « sed etiam naturæ hominis corruptionem, qua fit ne possimus vere « obedire legi Dei et sine peccato esse. » P. 310, *C. R.*

[2] « Voco autem corruptionem non actum aliquem, sed perpetuum « morbum, atque illud ipsum quod alii vocant nunc defectus, nunc « concupiscentiam nunc inordinationem appetitus quæ nunc in na- « tura reliqua est. » P. 380.

et d'amour à l'égard de Dieu. Ces *defectus*[1] sont d'horribles vices. Nous avons perdu la justice originelle et avec elle l'intégrité des forces de l'âme et du corps, la connaissance parfaite de Dieu, l'obéissance, la crainte, la confiance et l'amour de Dieu. A cette connaissance a succédé le doute, l'ignorance, le mépris du jugement de Dieu. Adam, dépouillé de ses premiers ornements, dut engendrer des fils qui lui fussent semblables[2]; ses descendants naissent donc portant en eux le péché originel : ils sont coupables, ils ont une nature vicieuse[3] (Ps L, 7) : Voilà, j'ai été formé dans l'iniquité et mon péché est continuellement devant moi. David déplore le péché de sa mère et non le sien. J'ai été conçu, dit-il, de telle sorte que le péché se trouve dans mon corps (*in mea massa*), c'est-à-dire en moi-même (Éph. II, 3; Rom. V, 15; Jean III, 3; Genèse VIII, 21; Rom., VII et VIII[4]). Les péchés sont les fruits de cette nature vicieuse (Rom. XIV, 23); ce qui n'est pas de la foi est un péché : or la foi, ajoute Mélanchthon, est la confiance en la miséricorde de Dieu. Cette foi doit être la source de nos œuvres. Mélanchthon ne va cependant plus aussi loin que dans la première édition. Il admet que Solon, Thémistocle, Fabius, Pomponius Atticus sont des hommes illustres, qu'ils ont fait d'honnêtes actions, et tout en taxant d'impure la source d'où elles proviennent,

[1] « Defectus enim sunt ignoratio Dei, vacare metu, fiducia, amore « Dei; — horribiles pestes ac vitia. » P. 380.

[2] « Tales, qualis jam erat ipsius natura. » P. 380.

[3] « Ita postea propagatione contrahunt vitium originis, hoc est, « rei sunt et habent vitiosam naturam. » P. 380, *C. R.*

[4] Nous nous abstenons de transcrire ces passages; ils se trouvent déjà cités plus haut.

il n'est plus assez stoïcien pour prétendre que tous les péchés sont égaux. Il ne craint pas de proclamer Néron plus coupable que Pomponius Atticus. Dieu exige, dit-il, ces œuvres de la loi, ces actions honnêtes extérieures ; du reste, ces vertus héroïques de Xénophon, Thémistocle, Fabius, Scipion sont des dons de Dieu, des œuvres de Dieu ; elles ne peuvent donc être mauvaises. La justice de la chair mérite des éloges, et il faut absolument enseigner aux hommes que Dieu la demande et la récompense. Il est de la dernière importance de relever ce point capital ; car Dieu n'est pas la cause du péché et ne veut pas le péché[1]. Le péché vient de l'homme, du diable. « Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voilà, c'était très-bon » (Gen. I, 31). « Le père dont vous êtes issus, c'est le diable, et vous voulez faire les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement et il n'a point persévéré dans la vérité ; car la vérité n'est point en lui. Toutes les fois qu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds ; car il est menteur et le père du mensonge » (Jean, VIII, 44). Le diable et l'homme sont donc la cause du péché, et il n'y a pas là de contradiction ; la puissance de Dieu n'est pas limitée pour cela. Expliquer le rapport entre liberté et prescience est tout aussi impossible qu'expliquer la création.

Quoi qu'il en soit, cette liberté existe, elle est la source de toutes les actions contingentes et elle donne à l'homme la force de faire jusqu'à un certain point, sans régénération aucune, les œuvres extérieures de la

[1] « Autem hæc pia at vera sententia, utroque manu ac verius toto « pectore tenenda, quod Deus non sit causa peccati, quod Deus non « velit peccatum. » P. 371, *C. R.*

loi. Cela ne veut pas dire que nous puissions satisfaire à la loi; non, du tout. Notre corruption est trop grande, sans le Saint-Esprit nous ne saurions y arriver (Rom. VIII, 14); or tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu (Rom. VIII, 9). Si quelqu'un n'a point l'esprit du Christ, celui-là n'est point en lui (1 Cor. II, 14). L'homme animal ne comprend pas les choses qui sont de l'esprit de Dieu (Jean III, 3; Jean, VI, 44).

Sans le Saint-Esprit nous ne pouvons être sauvés; mais remarquons bien que c'est à nous à ne pas repousser la parole de Dieu, c'est à nous à nous efforcer d'obéir et à nous soumettre aux promesses de l'Évangile, qui sont universelles. Dans nos luttes surtout[1], alors que nous sommes en peine au sujet de la rémission de nos péchés, nous devons nous relever avec courage et tourner nos regards vers l'Évangile. Dieu nous devance, il est vrai; il nous appelle, nous attire, nous aide; mais gardons-nous bien de résister. Faisons un bon usage de notre liberté. Christ donne le Saint-Esprit (Luc XI, 33) à ceux qui le demandent, mais non aux paresseux ou à ceux qui le repoussent et le méprisent. Avec de telles prémisses, il est impossible de parler encore de prédestination absolue.

Ο δε ελκων, τον βουλομενον ελκει; cette parole de Chrysostome placée à côté de celle de Basile : *μονον θελεσον, και ο Θεος προ απαντα* (p. 576) le prouve surabondamment. La grâce est offerte à tous, mais ceux-

[1] « Perro in veris certaminibus hæc clarius judicari possunt, quam « in otiosis disputationibus. Nam in vero agone, ubi angimur de « remissione peccatorum, erigere nos debemus et intueri in promis- « sionem, » p. 376, *C. R.*

là seuls sont élus qui croient à cette miséricorde de Dieu et ne la rejettent point[1]. Rom. III, 22 : La justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ s'étend à tous et sur tous ceux qui croient. Jean III, 15 : Afin que quiconque croit en lui, ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Rom. X, 22 : Parce qu'il n'y a point de différence du Juif et du Grec ; car il y a un même Seigneur de tous, qui est riche envers tous ceux qui l'invoquent. I Tim. II, 4 : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. Rom. II, 11 : Dieu n'a point égard à l'apparence des personnes. Prenons donc garde, ajoute Mélanchthon, de nous abandonner à notre défiance naturelle ; ne repoussons pas ces promesses de Dieu et n'allons pas chercher les causes de l'élection ailleurs que dans les Saintes-Écritures (p. 452).

Les passages Jean VI, 44 : Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire, et Rom. IX, 16 : Ce n'est donc point de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde, ne l'embarrassent plus ; il les explique d'une autre manière et il le peut en admettant la grâce prévenante. Paul parle ainsi. non pour troubler, mais pour consoler les âmes, pour nous empêcher de voir l'Église de Dieu dans cette multitude qui s'appuie sur la justice de la loi et en attendant persécute l'Évangile[2].

[1] « Electi sunt ii, qui misericordiam fide apprehendunt, nec abji-« ciunt eam fiduciam in extremum. » P. 456, *C. R.*

[2] « Quid autem optabilius est, quam electionem non ex dignitate « nostræ justitiæ, sed ex misericordia pendere, ut sit rata. — Deinde « fuit et hæc consolatio necessaria dicere de effectu electionis, quod « videlicet sit aliqua certa electorum Ecclesia, quæ verbo Dei credit ; « ne decepti illam multitudinem putemus esse Ecclesiam Dei, quæ

On le voit, le changement est assez notable; qu'on compare ces opinions avec celles de 1522 et l'on ne s'étonnera pas de voir Mélanchthon décorer Augustin de l'épithète de « durus. » P. 452.

CHAPITRE IV.

INTRODUCTION HISTORIQUE ET TROISIÈME ÉDITION.

Cette seconde édition put se réjouir encore d'un grand succès; de 1535-1538 il ne parut pas moins de treize éditions, et 1535-1541 neuf traductions allemandes. Et cependant cette deuxième édition était un tout autre livre. Il y eut, sans doute, de grandes récriminations contre Mélanchthon. Conrad Cordatus, J. Schenk, Amsdorf et de plus J. Agricola et Andreas Osiander élevèrent tour à tour leur voix pour protester les uns contre le fameux *conditio sine qua non*, les autres contre sa doctrine sur la sainte Cène; mais ces accusations produisirent sur Mélanchthon un effet tout contraire à celui qu'en attendaient sans doute ses adversaires. En sommant Mélanchthon de s'expliquer plus clairement, ils lui fournirent l'occasion de mieux approfondir et, sous ce rapport, ils n'ont fait que lui rendre un très-grand service. Luther même avait conçu quelques soupçons à l'égard de Mélanchthon : il le croyait disposé à rentrer dans le giron de l'Église catholique. Camerarius aussi ne savait trop à quoi s'en tenir au sujet de son ami. Tout semblait se tourner contre lui : il était seul, abandonné pour ainsi dire. Ces

« propter justitiam legis arrogat sibi titulum et interim persequitur « Evangelium. Hoc agit Paulus ut detrahat Judæis titulum Ecclesiæ, « quem sibi propter justitiam legis arrogabant. » P. 453, *C. R.*

luttes, sans doute, n'ont pas peu contribué à le fortifier dans sa manière de voir au sujet de la liberté humaine. Toutes ces angoisses, tous ces tourments ont dû, au contraire, lui prouver mieux encore qu'elle existe et qu'elle existe réellement. La sophistique de ses adversaires catholiques exigeait également qu'il s'exprimât d'une manière claire et précise; les colloques de Worms (1540) et Ratisbonne (1541), où il se trouvait en lutte avec Eck, Gropper, Cochlæus le ramenèrent à ses études bibliques et lui firent juger nécessaire la publication d'une troisième édition[1].

Les éditions se suivirent rapidement jusqu'en 1559,

« [1] Und als er vom Reichstage, der Anno 1541 zu Regensburg ge-
« halten, und auch daselbst viel von der Religion gehandelt worden
« war, wie dieselben Acte im Druck ausgangen bezeugen, wieder
« anheim kommen war, hat er dieselben *Locos communes* wieder von
« Neuem sobald angefangen zu dictiren, und dieselben fast in drey
« Lehren ganz vollendet, und nochmals etwa in drei Jahr vor des
« Hrn. Lutheri Tod, im Druck ausgehen lassen. Zu dieser Wieder-
« holung, Verneuerung und Vermehrung aber dieses Buchs, haben
« ihm Ursach geben, die neue und listiglich gescherffte Sophisterei,
« die Eccius, Gropperus und andere, unsere Widersacher in beiden
« Colloquiis zu Worms, und zu Regenspurg auf die Bahn gebracht
« hatten, ihre Irrthümer und Greuel damit zu ferben und zu ent-
« schuldigen, und unserer Kirchen Lehre zu verwerfen. Sonderlich
« aber haben ihn dazu beweget die gifftiche und scheinbarlich ge-
« schminkte Bücher Eccii, Pijii, Latomi und der Clerisei im Stifft
« Cöln, welche alle zugleich mit greulichem Toben, wie rasende
« Leute, wider dieser Kirchen Lehre und Lehrer dazumal einstürmten.
« Damit nun die Jugend besser unterrichtet wurde, solche gescherffte
« Sophisterei zu verstehen, und gerüstet wurde, denselben mit guten
« gewissen Gründen und Argumenten zu begegnen und zu wider-
« sprechen, hat Philippus seine *Locos communes* etwas weitleufftiger
« handeln und ausführen, und diese letzte Edition gleich als einen
« Schild aus göttlicher Schrift geheufften Zeugnissen zusammen ge-
« flochten, neben die Augsburgische Confession stellen wollen.»
Acta Colloquii Altenburg., d'après *C. R.*, p. 561.

mais sans grande différence. L'édition de 1548 seule subit encore quelque modification; nous trouvons là déjà, et après dans toutes les éditions, cette opinion sur le libre arbitre, qui donna lieu à la querelle connue sous le nom de *synergisme*. Avant de passer à cette dernière question, exposons rapidement la doctrine de Mélanchthon telle qu'elle se trouve formulée dans sa toute dernière forme.

Il n'y a pas de différence notable entre la deuxième et la troisième édition: les idées sont les mêmes; ici elles se trouvent mieux accentuées, voilà tout. Mélanchthon reconnaît toujours que, par la chute, l'homme a perdu la justice originelle, et que tous les descendants d'Adam naissent coupables, fils de la colère, c'est-à-dire damnés par Dieu (Rom. V, 12; III, 33; VIII, 7, VII, 23. Éph. II, 3. Jean III, 5. Ps. L, 7; XXIV, 7; CXV, 2. Jéremie XVII, 9).

Quelle est la cause de cette chute? Le diable, répond Mélanchthon, c'est-à-dire la volonté d'Adam et d'Ève[1]; il se sont détournés volontairement de Dieu: ils ont perdu ainsi ce qui aurait dû être le trait caractéristique de l'homme, c'est-à-dire l'accord et l'harmonie de la volonté humaine avec la loi de Dieu. Tels ont été les premiers hommes, et tels ont dû être leurs descendants. Nous naissons corrompus: nous ne pouvons plus satisfaire à la loi; l'obéissance parfaite nous est impossible. L'homme peut néanmoins faire quelques œuvres extérieures et par ses propres forces; mais cette justice de la chair est loin de suffire. Qu'on étudie ces grands hommes doués d'excellentes vertus; que de

[1] « Diabolus et voluntas Adæ et Evæ assentiens diabolo ac avertens « se sua libertate de mandato Dei. » P. 673, *C. R.*

vices, que de dépravations ne trouvera-t-on pas dans Hercule, Thémistocle, Pausanias etc. ! Ils ne connaissaient pas Christ, et voilà pourquoi il leur était impossible de changer leur nature corrompue. Il nous faut absolument le secours du Saint-Esprit; mais c'est à nous à le demander. S'il y a des passages dans la Bible qui semblent tout rapporter à Dieu et supprimer ainsi cette liberté de l'homme, c'est que, dans ces passages, il n'est question que de l'Église et des bonnes actions que Dieu y suscite et dirige. La volonté des individus ne saurait être oisive; s'il en était ainsi, pourquoi prierions-nous? Non, nous agissons, nous consentons, ne fut-ce que *languide*. Nous ne sommes pas des statues, ni des troncs d'arbres. Pharaon, Saül ont résisté à Dieu, non parce qu'ils y étaient forcés, mais parce qu'ils ont voulu et librement voulu [1]. David ne s'est pas pas converti comme l'on changerait une pierre en une figue [2]; le libre arbitre a joué son rôle : c'est librement et de plein gré que David avoue ses péchés. Lorsque Joseph résista aux séductions de la femme de Putiphar, sa volonté était bien loin d'être oisive; non, Joseph a

[1] « Vidi multos non Epicureos qui, quum essent in aliquo mœrore « propter suos lapsus, disputabant, quomodo sperem me recipi, « quum non sentiam in me transfundi novam lucem et novas virtutes? « Prætera si nihil agit liberum arbitrium, interea, donec sensero « fieri illam regenerationem de qua discetis, indulgebo diffidentiæ et « aliis vitiosis affectibus. Hæc manichæa imaginatio horribile menda- « cium est, et ab hoc errore mentes abducendæ sunt et docendæ, « agere aliquid liberum arbitrium. Pharao, Saül, non coacti sed « volentes et libere repugnant Deo, toties tam illustria testimonia « suæ præsentiæ ostendenti. » P. 659, *C. R.*

[2] « Nec fit conversio in Davide, ut si lapis in ficum verteretur; sed « agit aliquid liberum arbitrium in Davide, quum audivit objurgatio- « nem et promissionem, volens jam et libere fatetur delictum. »

lutté, il a travaillé des pieds et des mains pour éviter de tomber dans ce piége[1]. Du reste, si, au dire des Enthousiastes et des Manichéens, nous devions attendre les bras croisés (*sine ulla actione*) cette infusion des qualités (*infusio qualitatum*), aurait-on besoin du ministère de la Parole? Y aurait-il des luttes dans notre cœur? Pourquoi Dieu a-t-il institué le ministère? Pour que la Parole soit prêchée, pour que nous saisissions et retenions les promesses de l'Évangile, pour qu'il nous montre que si nous voulons lutter contre l'incrédulité, le Saint-Esprit sera efficace en nous[2]. Du reste, la grâce est universelle, et cependant tous les hommes ne sont pas sauvés; y aurait-il en Dieu des volontés contradictoires? Non, la cause de cette différence est en nous; si Saül est rejeté, si David est reçu en grâce, c'est que le premier a repoussé ce que le second a accepté. Demandons donc, et ne cessons jamais d'avoir confiance en Dieu; avec le secours du Saint-Esprit, la volonté agira avec plus de fermeté et de persévérance. Les deux agents doivent s'unir : la grâce précède, la volonté accompagne; il y action et réaction. Cette grâce est promise à tous; elle est universelle. Jean III, 16 : Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Matth. XI, 28.: Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai. Rom. III, 22 : La justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ

[1] « Hic voluntas non erat otiosa sed repugnabat ipsa illecebris et « mandabat oculis et pedibus, ut viterent occasionem lapsuum. »

[2] Sed instituit Deus ministerium, ut vox accipiatur, ut promissio- « nem mens cogitet et amplectatur et dum repugnamus diffidentiæ « Spiritus sanctus simul in nobis sit efficax. » *Passim.*, p. 659, *C. R.*

s'étend à tous et sur tous ceux qui croient. Rom. X, 12 : Il n'y a point de différence du Juif et du Grec, car il y a un même Seigneur de tous, qui est riche envers tous ceux qui l'invoquent. Rom. XI, 32 : Car Dieu les a tous renfermés sous la rébellion, afin de faire miséricorde à tous. Actes X, 43 : Tous les prophètes lui rendent témoïgnage, que quiconque croira en lui recevra la rémission de ses péchés par son nom. Actes XIII, 39 : Quiconque croit est justifié par lui. 1 Tim. II, 4 : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. Pas de prédestination particulière : tous nous sommes prédestinés, et si tous nous ne sommes pas élus, c'est que la faute se trouve en l'homme. Trois agents sont actifs dans l'œuvre de notre conversion : la Parole de Dieu, le Saint-Esprit et la volonté humaine. Dieu nous donne les deux premiers; à nous à vouloir les accepter, à nous à entendre et à recevoir les promesses de son Évangile [1]. En un mot, ceux-là seuls sont élus qui saisissent la grâce offerte par Christ, ceux qui professent sa parole. Dieu nous appelle; mais il n'élit que ceux qui répondent à cet appel [2].

Luc. XI, 10 : Quiconque demande reçoit, quiconque

[1] « Causam igitur reprobationis certum est hanc esse, videlicet « peccatum in hominibus qui prorsus non audiunt nec accipiunt evan- « gelium aut qui abjiciunt fidem antequam hinc discedunt. » P. 915.

« [2] Deus trahit mentes, ut velint, sed assentiri nos, non repugnare « opportet, et promittit se affuturum nobis, ut perficiatur inchoata « salus (p. 917). Orditur Deus et trahit verbo suo et spiritu sancto, sed « audire nos opportet et discere, id est, apprehendere promissionem « et assentiri, non repugnare, non indulgere diffidentiæ et dubita- « tioni (p. 916). Libere et vere juxta promissionem recipit confugientes « ad filium et sinit ruere in horrendam iram aspernantes filium. » P. 919, *C. R.*

cherche trouve, il sera ouvert à celui qui heurte. Matth. XXV, 29 : A chacun qui a, il sera donné et il en aura encore plus; mais à celui qui n'a rien, cela même qu'il a, lui sera ôté. Jean XVI, 24 : Demandez et vous recevrez.

CONCLUSION.

C'est cette doctrine qui donna lieu à la querelle connue sous le nom de *synergisme* Le libre arbitre était devenu pour Mélanchthon la faculté de se préparer à la grâce ; dans la conversion, il admettait à côté de la Parole et du Saint-Esprit une certaine action de notre volonté. Cette action semblait compromettre la grâce : voilà pourquoi Mélanchthon fut accusé de retomber dans le catholicisme. Cependant ce ne fut pas lui qui eut à subir les premières attaques. C'était un étranger qui, en publiant les *Loci* dans leur toute première forme, avait fait connaître Mélanchthon comme le défenseur de la foi protestante ; c'était un étranger aussi qui, en reproduisant les opinions de ce réformateur, le fit condamner plus tard comme héritique. Cet étranger fut Pfeffinger ; en 1555, il publie un ouvrage de *libero arbitrio* dans lequel, d'après le texte de l'Intérim de Leipzig, il reproduit à ce sujet les opinions de Mélanchthon. Les attaques ne se firent pas attendre longtemps. Amsdorf le premier s'éleva contre Pfeffinger, il l'accuse de pélagianisme. Mélanchthon, il est vrai, avait cela de commun avec les Pélagiens, qu'il repoussait toute idée d'une grâce agissant sur la volonté de l'homme en la déterminant ou en lui faisant violence ;

mais il était bien loin de dire comme eux que le libre arbitre, quand il est sérieux, peut éviter tous les péchés. Il y avait entre les Pélagiens et Mélanchthon une très-grande différence. N'importe, Amsdorf trouva un aide en Flaccius, professeur à Iéna depuis 1557. On sait que cette Université fut fondée dens le but de défendre la théologie luthérienne, qui semblait perdre du terrain à Wittenberg. Flaccius y avait été appelé grâce à son pur luthéranisme; il devait donc se montrer à la hauteur de sa tâche et justifier la grande confiance qu'on lui avait témoignée. L'occasion était unique; Flaccius sut en profiter. Au lieu de s'attaquer à Pfeffinger, personnage trop peu connu, il s'adresse directement à Mélanchthon et aux Universités de Wittenberg et de Leipzig.

Mais hélas! il eut des déceptions. Un de ses collègues de Iéna, Victorin Strigel, était lui-même entaché de synergisme, il avait refusé de signer le *Confutationsbuch* dirigé contre les hérésies de Mélanchthon. Strigel fut enfermé au château de Grimmenstein près Gotha; au mois d'août, 1560 il eut avec Flaccius une disputation à Weimar, mais les résultats furent nuls. Les deux partis conservèrent leurs opinions. Flaccius ne se décourage pas encore: aidé par Simon Musæus, Wigand, Matthias Judex, il s'élève avec plus de force encore contre les faux docteurs, excite contre eux la cour, s'attaque à la cour même et lui démontre qu'elle n'a pas le droit de défendre aux prédicateurs « l'inquisition espagnole. » C'était du zèle irréfléchi; aussi ses espérances furent-elles vaines. La cour lui devint hostile, elle l'abandonna, lui et son parti. Musæus eut la bonne idée de partir de son propre gré; Judex fut

destitué en 1562; Wigand et Flaccius également. A leurs places furent nommés Selnekker, Freyhub Salmuth, tous disciples de Mélanchthon. La lutte cesse mais pour un peu de temps seulement. En 1567, Jean-Guillaume monta sur le trône; c'était un zélé luthérien, il le montra sans tarder et chassa Selnekker et ses collègues pour les remplacer par les disciples de Flaccius, Wigand, Cœlestin et Kirchner. La lutte entre Wittenberg et Iéna se renouvela, mais elle se confondit bientot avec les querelles sur la Sainte-Cène.

A cette époque, les discussions semblaient être à l'ordre du jour. D'un côté, Agricole polémise contre la loi; de l'autre, George Major[1] (1551) cherche à prou-

[1] Remarquons que ce serait mal comprendre G. Major, si l'on s'imaginait qu'il voulait défendre la doctrine catholique des bonnes œuvres. Non, ce n'était certes pas là son intention; s'il s'est rendu coupable de quelque faute, on ne peut l'accuser que d'une seule, c'est d'avoir relevé trop exclusivement le point de vue de l'expérience, de la réalité. Il veut connaître l'arbre à ses fruits; tout arbre qui est bon porte de bons fruits; mais un mauvais arbre porte de mauvais fruits (Matth. VII, 17). Jésus l'avait dit avant G. Major : c'était aussi le point de vue de l'apôtre Jacques. Comme ce dernier, Major ne songeait donc nullement à rejeter la foi; bien au contraire, ce qu'il voulait, c'était une foi vivante, active, et voilà pourquoi il avait raison de réclamer les œuvres. — « Die guten Werke sind nothwendig, dit-il, denn wenn du sie nicht « thust, so ist es ein gewisses Zeichen, dass dein Glaube todt und falsch, « gefärbt und eine rein erdichtete Opinion ist. Nothwendig sind sie als « Wirkung des wahrhaftigen Glaubens und des heiligen Geistes, als « Früchte der Gerechtigkeit und der Wiedergeburt welche dem Glau- « ben folgen müssen.» Rien n'est donc plus injuste que de condamner G. Major; rien de plus ridicule que de dire comme Amsdorf : « Wer « diese Worte lehrt (necessaria ad salutem) sage ich, Nick. Amsdorf, « dass derselbe ein Pelagianer, Mameluck und zweifæltiger Papist sei.» — Ce qui prouve d'ailleurs jusqu'à quel point toute idée catholique était étrangère à G. Major, c'est que, pour éviter les fausses interprétations, il consentit à laisser tomber cette expression. — Voir *Real-Encyclopedie* de Herzog, article *Majoristischer Streit*.

ver contre Amsdorf et Flaccius que les œuvres sont nécessaires pour le salut; ici s'élève Andreas Osiander (1549) et jette le trouble dans l'Église en rejetant l'imputation du salut par Christ, *l'actus forensis*; là renaissent (1552-1574) les querelles crypto-calvinistes; en un mot, à droite se trouvent Flaccius, Amsdorf, Gallus, Wigand et Heshusius, avec Iéna; à gaucbe Mélanchthon avec Wittenberg et Leipzig. La tendance des premiers me semble avoir trouvé son vrai représentant dans la personne d'Andreas Musculus (1587). C'est lui, en effet, qui eut le premier l'idée de soutenir que la Confession d'Augsbourg n'est pas l'œuvre de Mélanchthon, mais essentiellement celle de Luther; c'est lui aussi qui, pour se défendre contre toute hérésie (Calv.-Mél.?), joint à la méditation journalière de la Parole de Dieu, la lecture assidue des écrits de Luther[1]. La désunion régnait partout, il fallait rétablir la concorde, comment? Par une formule, répondit-on. Jacob Andreæ devait la rédiger. Chemnitz et Chytræus l'assistèrent. Plusieurs essais furent publiés. La *schwäbich-sächsische Concordie* fut remplacée par la *Formule de Maulbronn* (1576). Au livre de *Torgau* succéda celui de *Berg*, et à l'aide de tous ces documents réunis on réussit à trouver l'introuvable savoir, la *Formule de concorde* (terminée mai 1579, publiée 25 juin 1588). Elle devait rejeter les erreurs semées dans l'Église par Mélanchthon, elle le fit. Le *repudiamus* et *damnamus* fut prononcé contre lui. Après les Manichéens et les Pélagiens et entre les Semipélagiens et les Enthousiastes se trouve placé l'auteur de la Confession d'Augs-

[1] Heppe's *Dogmat.*, t. I, p. 95, note.

bourg, de l'Apologie, des articles de Smalcalden[1]. Belle récompense pour tous ses services ! Ce que Luther seul a dit, voilà maintenant ce qu'il s'agit d'admettre *recte* et *dextere*. La doctrine de Mélanchthon, le libre arbitre fut donc regardée comme une hérésie. Pour ce qui concerne la question de la prédestination, les auteurs de la Formule de concorde le confondent avec l'élection, or l'élection s'étend sur tous les hommes, vu que les promesses de l'Évangile sont universelles[2]. Nous n'avons pas le droit de prétendre avec Heppe (*Dogm.*, p. 134) qu'à partir de cette époque il se forma une nouvelle dogmatique, qui demandait, non pas *nomenclatura scripturæ*, mais *nomenclatura formulæ concordiæ*; ni avec Gass[3], que le christianisme devint une somme de formules précises, nettes et catégoriques; mail il nous sera cependant permis de nous de-

[1] (Repudiamus igitur et damnamus) « item quum docetur, licet homo « non renatus, ratione liberi abitrii, ante sui regenerationem infir- « mior quidem sit, quam ut conversionis suæ initium facere, atque « propriis viribus sese ad Deum convertere, et legi Dei toto corde « parere valeat : tamen, si spiritus sanctus prædicationi verbi initium « fecerit, suamque gratiam in verbo homini obtulerit, tunc hominis « voluntatem, propriis et naturalibus suis viribus quodam modo ali- « quid, licet id modiculum infirmum et languidum admodum sit, « conversionem adjuvare atque cooperari, et se ipsam ad gratiam « applicare, præparare, eam apprehendere, amplecti et evangelio « credere posse » *Epitome*, art. IV.

[2] Les autres questions sont étrangères à notre travail.

[3] « Die keusche Sprache Melanchthon's scheute die Ueberladung « mit Worten und Formeln, er versetzte die rechte Erkenntniss des « Christenthums in das Wissen von Gnade, Sünde und Glaube, seine « Nachfolger aber greifen nach demjenigen was jener verschmähet « hatte, und machen den kirchlichen christlichen Character von die- « sen abhängig, die sich gar nicht anders als in der Deutlichkeit der « Formel aussprechen lassen. » *Gesch. der prot. Dogm.*, vol. I, p. 80.

mander ce que Luther aurait dit en voyant repoussé par l'Église l'auteur d'un ouvrage que lui-même regarde comme un livre sans pareil, digne non-seulement de l'immortalité, mais même du canon ecclésiastique[1]. Il est vrai que cet éloge s'adresse à la première édition des *Loci*; il est vrai aussi que Conradus Cordatus foule la seconde aux pieds, tellement il en fut scandalisé[2]. Mais Luther n'imita pas ce dernier, et ce qui le prouve, c'est que dans la préface du premier volume de ses Œuvres (5 mai 1545) il dit que parmi tous les ouvrages de théologie qui existent, les plus célèbres et les plus utiles pour les théologiens et les évêques sont ceux de Philippe Mélanchthon[3].

Notons qu'il s'agit de la dernière édition. N'avons-nous donc pas le droit de nous demander quelle aurait été la manière d'agir de Luther, et ne pouvons-nous pas, en terminant, poser cette question : Les adversaires de Mélanchthon furent-ils les imitateurs de Luther ou de Cordatus?

[1] « Liber invictus, non solum immortalitate sed etiam canone eccle-« siastico dignus. » D'après Heppe, *Dogm.*, p. 17.

[2] Voir *C. R.*, p. 251.

[3] « Nunc exstant methodici libri quam plurimi inter quos Loci « communes Philippi excellunt, quibus theologus et episcopus pul-« chre et abunde formari potest, ut sit potens in sermone pietatis. » D'après Heppe, *Dogm.*, p. 21.

APPENDICE.

Nous venons d'exposer, et d'une manière aussi objective que possible, les opinions de Mélanchthon sur le libre arbitre et la prédestination. Comme nous l'avons dit plus haut, nous ne nous hasarderons pas à discuter la question elle-même ; cependant nous ne pouvons nous empêcher de dire au moins de quel côté se trouvent nos sympathies. On a pu voir, du reste, par notre exposé, que le point de vue de saint Augustin est loin de nous plaire ; nous ne croyons pas que l'humanité déchue n'opère plus rien qui mérite à juste titre le nom de *bien;* nous ne croyons pas que l'homme, d'abord image et ressemblance de Dieu, n'est plus maintenant que le type de la brute. Non, nous ne sommes pas entièrement consacrés à l'injustice, et nous avons encore une autre liberté que celle qui consiste dans la soumission à la chair, dans l'amour et la jouissance du péché. Notre conscience morale proteste contre une telle théorie, et, sans nous rendre pour cela coupables d'orgueil, nous avons le droit, ce nous semble, de nous croire autre chose que des troncs dénués de toute intelligence ou des masses d'argile, dont le potier peut faire des vases soit pour les usages de luxe, soit pour les besoins honteux. « Ah ! certes, dit à ce propos M. Reuss, si le dernier mot de la rélévation chrétienne est contenu dans l'image du potier et de son argile, elle est une amère dérision de tout ce qu'une âme aspirant vers son Dieu renferme de besoins profonds et de légitimes

désirs! Ce serait à la fois une satire de la raison contre elle-même et le suicide de la révélation[1]». Nous ne pouvons faire mieux que de signer des deux mains ces éloquentes paroles. Chercher à prouver notre opinion sur la liberté humaine est chose presque inutile : cette vérité rentre dans le domaine du sentiment, elle se sent, et c'est là la meilleure preuve. La doctrine de la prédestination s'écroulera infailliblement si l'on part de pareilles prémisses. Du reste, on n'a qu'à formuler les conséquences d'une telle doctrine pour éprouver je ne sais quelle répulsion instinctive inévitable. Que devient l'homme si, dès sa naissance, il est prédestiné soit au bien soit au mal? Que devient la morale si partout et en tout nous n'avons qu'à nous conduire d'une manière passive et forcément réceptive? «Pourquoi tant d'exhortations, si elles doivent être ou impuissantes lors même qu'elles produiraient un effet sur l'auditeur, ou superflues lors même qu'elles ne le toucheraient point? Pourquoi tant de promesses de la part d'un homme qui n'est pas dans les secrets de Dieu et qui n'a pas feuilleté le livre de vie pour y lire les noms des élus? A quoi bon la foi et la charité? A quoi bon l'Évangile et Christ lui-même, puisque tout est dit, fait, décrété d'avance[2]?»

Si nous nous plaçons au point de vue purement pratique, nous ne saurions nous empêcher d'être de l'avis de Mélanchthon; à côté de la Parole de Dieu et du Saint-Esprit, nous sommes obligés d'admettre, dans l'œuvre de notre salut, la coopération de la volonté hu-

[1] *Hist. de la théol. chrét. au siècle apost.*, par Ed. Reuss. Strasbourg 1865, 3e édit., t. II, p. 114.

[2] Ed. Reuss, ouvr. cit., p. 114.

maine. Nous avons la liberté de refuser ou d'accepter la grâce offerte, et cette liberté, nous la revendiquons avec force. Mais, nous répondra-t-on peut-être, que devient alors la grâce? Si l'homme s'en rend digne, Dieu la doit, et si Dieu la doit, elle n'existera plus en tant que grâce. Cette objection repose sur une erreur; il faut, ce nous semble, distinguer entre grâce universelle et grâce relative ou spéciale. La grâce universelle se répand sur tous les hommes; elle est l'apanage de toute l'humanité, sans aucune acception de personne; Dieu est animé, à l'égard de tous, des mêmes sentiments de bonté et de bienveillance; il nous attire tous à lui, et tout le bien que nous faisons n'est au fond que l'œuvre de Dieu, le fruit de cette grâce universelle. Mais ce n'est pas tout. De ce que cette grâce universelle existe, il ne s'ensuit pas que je la reconnaisse, et c'est ici qu'intervient le rôle de la volonté éclairée, instruite par la Parole; c'est ici que, grâce aux instructions de la Parole, ma volonté pourra transformer cette grâce universelle en grâce relative. Je me reconnaîtrai moi-même comme participant à cette grâce, je me l'approprierai en quelque sorte, m'y soumettrai de plein gré et en ferai le point de départ ultérieur de toute ma manière d'agir. D'abord nous avons été sous la grâce universelle sans le savoir; nous étions dirigés, soutenus par elle sans le vouloir ou le reconnaître, contre notre gré, pour ainsi dire; maintenant nous nous soumettons de plein gré, le sachant et le voulant. De la sorte, la liberté humaine nous semble être sauvegardée, et cependant nous n'anéantissons pas la grâce; car, pour passer du premier état dans le second, nous sommes assistés de la grâce universelle, et, dans le second, il

va sans dire que ce n'est plus moi qui vis, mais Dieu, ou plutôt, pour parler le langage du Nouveau Testament, c'est Christ qui vit en moi (Gal. II, 20). Ma volonté propre fera place à la sienne, j'abdiquerai mon moi, je renoncerai à mon indépendance personnelle, je subordonnerai ma personne à celle du Sauveur, je m'identifierai avec son existence idéale et vivrai en communion complète avec Christ.

Voilà, ce nous semble, ce qu'on peut dire à ce sujet : il nous fait absolument relever la liberté de l'homme dans l'œuvre du salut. Du reste, ceux-mêmes qui en théorie défendent la prédestination et la plus absolue, seront obligés, en pratique, d'en appeler à la liberté humaine. Il ne saurait en être autrement. Vivre agir et travailler comme si notre salut dépendait de nos œuvres, et se présenter devant Dieu avec le sentiment qu'après tout il est un serviteur inutile et que tout ce qu'il a pu faire de bien est un don gratuit de Dieu, telle doit être, ce nous semble la ligne de conduite de tout chrétien.

Il serait intéressant d'examiner encore l'enseignement du Nouveau Testament à ce sujet; mais c'est là une question en dehors de notre plan. Cependant, pour donner à nos lecteurs une idée de la difficulté de cette étude et pour nous justifier en quelque sorte de ne pas l'avoir entreprise, nous nous permettrons de reproduire à la fin de ce travail l'opinion d'un théologien dont la compétence en pareille matière est loin d'être contestable:

«Le problème, dit M. Reuss dans son exposé de la doctrine de saint Paul, le problème est évidemment au-dessus des forces de l'intelligence humaine, et par

cette raison la révélation même n'a pas pu en donner la solution, parce que la révélation peut bien fournir à l'homme des idées qu'il n'avait pas, mais elle ne peut pas changer les lois de sa nature et lui donner des facultés que la création lui a refusées. Ainsi elle peut lui donner des notions justes sur les rapports moraux de Dieu avec le monde, mais elle ne saurait lui faire comprendre l'essence même de Dieu ni la nature ou les moyens de son action sur l'univers, parce qu'il faudrait pour cela qu'elle l'élevât au niveau de Dieu-même. Elle ne lui dit même pas sur ces choses, et c'est là sa sagesse, autant que la philosophie prétend enseigner. Or, puisque nous sommes assujettis par exemple à vivre, à penser, à agir dans le temps et dans l'espace, il nous est impossible de comprendre comment Dieu existe, pense, agit, indépendamment de l'espace et du temps, et aucune révélation ne peut nous instruire là-dessus. Par conséquent, l'apôtre, comme tout autre homme, en abordant un pareil sujet, se heurte contre un écueil contre lequel il doit se briser et auquel il aurait mieux fait de ne pas toucher.

« A y regarder de près, la théologie de l'apôtre Paul sait partout ailleurs se tenir à distance de cet écueil, et satisfaire en même temps aux exigences de la foi religieuse et de la morale pratique. La première postule l'absoluité de Dieu, pour la science comme pour la puissance; la seconde postule, avec non moins d'énergie, la liberté de l'homme. Par suite, quand il est question de Dieu, la théologie dogmatique appuie sur l'indépendance complète de sa volonté et de son action, et se sert de phrases qui frisent la doctrine de la prédestination; quand il est question de l'homme, la pré-

dication morale insiste sur son libre arbitre et l'invite par des espérances et par des menaces à travailler lui-même à son salut. La théorie et la pratique sont également dans le vrai; mais en présence de la faiblesse de notre intelligence, qui ne sait point les accorder dans une formule métaphysique, elles ne sont vraies qu'à condition de rester séparées.

« Un seul mot encore. Le judaïsme du temps des apôtres proclamait tout simplement la prédestination d'Israël et la réprobation des Gentils. Le préjugé national dominait l'idée religieuse, et la morale des Pharisiens était si peu rigide au fond, qu'elle ne pouvait ébrécher, dans la pratique, les théories de l'école. Voilà aussi pourquoi les formules qui rappellent ces théories sont si familières aux auteurs du Nouveau Testament. Ils les emploient généralement sans avoir conscience des difficultés qu'ils suscitent, et ils s'en servent à propos d'une division de fait, dans le sein de l'espèce humaine, analogue à celle qui constituait la base de la théologie de la synagogue. Le judéo-christianisme ignorait jusqu'à l'existence du problème caché comme à dessein par ce point de vue, en apparence si simple et si légitime ; nous verrons Jean soulever un coin du voile et le laisser retomber aussitôt. Paul seul aborde franchement la question, et s'il ne réussit pas à la résoudre, loin de lui en faire un reproche, nous dirons qu'il est en cela l'unique véritable théologien d'entre ses contemporains. Il n'y a que la vraie science qui reconnaisse clairement les bornes qui lui sont posées[1].»

Plus loin, à propos du quatrième évangile, le sa-

[1] Ed. Reuss, ouvr. cit., p. 118-120.

vant professeur s'exprime de la manière suivante : « Pour dire franchement notre opinion, nous n'avons jamais pu reconnaître que les textes de Jean, tels que nous venons de les mettre sous les yeux de nos lecteurs avec une entière impartialité, soient de nature à décider le grand problème théologique et philosophique. Ils sont trop indécis eux-mêmes, trop peu conséquents, trop flottants entre les deux points de vue extrêmes, et n'indiquent point de formule qui les concilie. On ne peut donc point s'en servir pour étayer une solution définitive de cette question qui, si souvent déjà et au détriment de l'Église, a provoqué des théories témérairement absolues dans l'un ou dans l'autre sens. Il nous semble toujours que Jean, comme les autres apôtres, a également reconnu les deux axiomes de la nécessité de la liberté pour fonder la morale, et de la nécessité de l'influence divine pour satisfaire la conscience religieuse et le mysticisme de la foi ; mais qu'il les a mis, comme eux, l'un à côté de l'autre, sans savoir les concilier. Il n'était pas assez dialecticien, sa théologie n'était pas assez au service de la logique, pour qu'il eût dû être amené à donner à l'un des deux principes l'empire sur l'autre, par une déduction conséquente et rigoureuse, comme l'ont fait Augustin et Pélage ; il n'y est pas même arrivé accidentellement, au risque de se heurter contre ses propres assertions développées ailleurs, comme nous l'avons vu chez Paul. Jean paraît à peine avoir senti l'antinomie devant laquelle la théologie de l'Église s'est toujours arrêtée avec étonnement et dont elle ne s'est jamais débarrassée que par quelque coup de désespoir.

« Enfin nous ferons observer subsidiairement qu'en

touchant à cette question, ni Jean ni les autres apôtres n'ont égard à ce qui a précédé la révélation évangélique ; qu'aucun d'eux n'effleure la difficulté si chaudement débattue dans les écoles, concernant le sort de ceux qui n'ont point pu avoir connaissance de l'Évangile ; qu'ils se bornent toujours à parler de leurs contemporains. C'est une preuve de plus que la théorie et les questions peu actuelles les intéressaient médiocrement et que l'on aurait fort bien fait de ne point laisser franchir à ces questions-là le seuil des écoles, pour jeter l'incertitude et le désordre dans les esprits de la multitude[1]. »

On le voit, le Nouveau Testament ne tranche pas ce nœud gordien. Cette question ne doit donc pas nous préoccuper d'une manière exclusive. Notre esprit peut se procurer le plaisir de chercher à s'orienter dans ce labyrinthe ; quant à notre cœur, il ne se laissera pas troubler par les diverses théories qui ont vu ou qui verront encore le jour. Libre, il se donnera à Dieu, et libre il restera en lui ; loin de poser des limites à cette liberté, il travaillera toujours à l'augmenter encore, car si le Fils nous affranchit, nous sommes véritablement libres (Jean VIII, 36), et comme dit saint Paul, 2 Cor. III, 17 : Là ou est l'esprit du Seigneur, là est la liberté.

[1] Ed. Reuss, ouvr. cit., p. 507 et 508.

Vu, le président de la soutenance,
Strasbourg, le 9 février 1869.
F. LICHTENBERGER.

Permis d'imprimer,
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

THÈSES.

I.

Point d'Église sans confession de foi.

II.

Point de confession de foi sans discipline.

III.

Point de discipline sans liberté pleine et entière pour l'Église.

IV.

Dans la liturgie de l'Église réformée de France, la Confession de La Rochelle serait peut-être mieux à sa place que le Symbole des apôtres.

V.

Le point de départ de toute apologétique chrétienne doit être : « Ceci est écrit parce que c'est vrai, » et non pas : « Ceci est vrai parce que c'est écrit. »

VI.

La conscience chrétienne unie au sentiment du péché peut seule être juge en matière religieuse.

VII.

Orthodoxie et foi vivante sont loin d'être synonymes.

VIII.

La parole est efficace sans les sacrements, mais non les sacrements sans la parole.

IX.

La naissance naturelle nous fait entrer dans l'humanité, la nouvelle naissance dans le royaume de Dieu ; est-ce à dire pour cela qu'il faille rejeter le baptême des enfants ?

X.

Il est triste de voir que les Églises protestantes chrétiennes ne se réunissent pas en commun dans l'œuvre des missions.

XI.

Le suffrage universel dans l'Église est une institution regrettable.

XII.

Le pasteur n'est pas prêtre.